

# Работа социального воображения: материальные процессы и органические формы

---

С.А. Никитин

*кандидат философских наук, доцент*

Рассматривая знаменитое противостояние теорий Фердинанда Тённиса и Эмиля Дюркгейма по вопросу о социальных последствиях процесса разделения труда, Луи Дюмон отмечает «любопытную и наглядную смысловую инверсию между взглядами Тённиса и Дюркгейма»: «Дюркгейм говорит о “механической солидарности” там, где Тённис говорит об “общине”, и об “органической солидарности” там, где Тённис говорит об “обществе”». Дюмон предполагает объяснить эту «инверсию» тем, «что Тённис рассматривает уровень представлений, а Дюркгейм... выходит на уровень материальных фактов». Принимая это вполне привычное для истории социологии объяснение, необходимо выразить некоторое сомнение, если не в самой возможности преодоления уровня представлений и выхода на уровень материальных фактов, то, по меньшей мере, в способности любого теоретика успешно выполнить такую операцию. Как бы то ни было, Дюмон не считает уровень материальных фактов окончательным ответом на вопрос о сущности социальных связей, а потому и предлагает придать взглядам Дюркгейма «законченную полноту», посчитав их «составной частью взглядов Тённиса»\*. Быть может, эту, отличающуюся истинно героическим размахом, задачу, и не стоит решать, быть может, сама ее постановка объяснима эволюцией идей французской социологической школы, связывающей Дюмона через Мосса с Дюркгеймом, быть может, и само столкновение мнений Дюркгейма и Тённиса — чересчур банальный, хрестоматийный, наивный пример. Вне зависимости от того, насколько всерьез воспринимаются все эти возможности, по меньшей мере, любопытной представляется сама ситуация, в которой разные истолкования одного и того же процесса,

\* Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997. С. 220.

по крайней мере, теоретически возможно превратить в единое целое, невзирая на принципиальные различия в понимании происхождения и сущности социального организма.

В знаменитой книге «Общность и общество» (1887) Тённис, называет *Gemeinschaft*, или общностью, изначальное единение людей, в котором начинается процесс разделения труда, в конце концов, приводящий к формированию *Gesellschaft*, или общества.

Нет ничего удивительного в том, что «механическим» Тённис называет *Gesellschaft*, а «органическим» — *Gemeinschaft*: такое словопотребление не просто вполне оправдано, но и привычно, а потому не вызывает серьезных возражений в силу своей «естественности», или, иными словами, традиционности. В самом деле, назвать первобытные (или семейные) формы солидарности людей органическими можно уже потому, что они могут показаться и, как правило, кажутся *похожими* на целостные организмы, да и по своим функциям как будто бы связаны с органическим миром природы. И вот в первом определении общности и общества, сообщив, что его теория общности исследует позитивные отношения взаимного утверждения между людьми и образованные ими связи, Тённис замечает: «Связь понимается либо как реальная и органическая жизнь — в этом состоит суть *общности*, — либо как идеальное и механическое образование — таково понятие *общества*»\*.

По словам Тённиса, зародышевые формы общности «коренятся во взаимосвязи растительной жизни через рождение, в том факте, что все человеческие воли, поскольку каждая соответствует некоторой телесной конституции, связаны друг с другом в силу *происхождения* и родовой принадлежности, сохраняют или с необходимостью вступают в тесную связь». Наиболее явное выражение непосредственное взаимное утверждение, характерное для общности, находит в семейных отношениях: таковы отношения между матерью и ребенком, мужем и женой, братьями и сестрами, — а их «единством и завершением» становится отношение между отцом и детьми, которое «выступает как наиболее чистое основание идеи *господства* в рамках общности»\*\*. Это рассуждение опирается не столько на социологические теории семьи и даже не на личный опыт семейной жизни, сколько на общественные предрассудки, закрепленные в «здравом смысле», но присутствующие и в «холизме романтиков» (Дюмон), и в теориях

\* Тённис Ф. Общность и общество. СПб. 2002. С. 9-10.

\*\* Там же. С. 16, 19-20.

семьи немецкого умозрительного идеализма. В этом описании семейных отношений желаемое выдается за действительное, то, что Тённис назвал реальным, приобретает сходство с идеалом, ради чего переносится в баснословную «не-современность». Но именно такое описание позволяет Тённису представить элементарный уровень развития в лице простейшей и общеизвестной форму общности.

Семья — зародышевая, но не единственная форма общности. Помимо якобы простой и понятной, основывающейся на биологическом родстве общности крови, всем известны также общности места и духа (соседство и дружба). Разновидности общности определены отнесением: первая разновидность отнесена к существу человека, вторая — «к обжитой территории и почве, а последняя — к святыням или почитаемым божествам». Такое отнесение позволяет Тённису «по аналогии» с семейным домом — экономической основой семьи — выделить две другие формы общностного владения и пользования: деревню и город, поскольку в них, как в доме, властвует взаимопонимание. Даже весьма сложно организованный город «представляет собой самодостаточное домохозяйство, некий организм, живущий жизнью общности», и представимый поэтому в рамках домостроя — традиционной, не-политической, экономии. Уже сильно идеализированные описания семьи, деревни и города сомнительны, но еще большие сомнения вызывает попытка Тённиса произвести «членение естественных единств» и выделить более обширные группы (народ, племя и т. д.), в которых общность или единство человеческих волей «простоупает... более смутно и сообщается индивидам только в органическом порядке». Одна из таких групп, религиозное братство, ассоциирующаяся с общностью духа и с городом, оказывается «предельным и наивысшим выражением, которое способна принять идея общности». Общность начинается с бессловесного контакта родственников, но ее высочайшим воплощением оказываются достижения развитой цивилизации: дружба, религиозное братство, городская жизнь, искусство. Тённис неоднократно повторяет предложение считать «собственно *человеческой* и наивысшей разновидностью общности» общность духа, дружбу\*. Разные формы общности объединяет иллюзия якобы преобладающего в них взаимопонимания. Положившись на ряд чересчур смелых аналогий, Тённис приписывает жизненность, как будто бы свойственную общности родства общностям места и духа, а затем и всем членениям естественных единств: в такую жизненность можно

\* Там же. С. 50, 58, 36, 37, 38-39, 25.

только верить. Рассматривая процесс органического развития — от семьи к городу, — Тённис избегает упоминания о внутренних конфликтах общностных форм жизни, и оттого его описание приобретает псевдоисторический характер. Создавая эту идеализированную схему, Тённис не желает знать, что связность внутренней формы обеспечена системой различий, перерастающих порой в неразрешимые в рамках общности противоречия, а потому общность может производить впечатление целостности, но не быть цельной. Впрочем, намеренное невнимание к конфликтам предусмотрено стратегией Тённиса, заслугой которого, по словам Дюмона, было то, «что он вновь проанализировал, разделил обе составляющие, которые Гегель, после того, как ему удалось их выделить, насильственно сочетал, а Маркс смешал, спутал». Если выделение и обособление двух разных типов социальной целостности — несомненное достоинство Тённиса, то серьезным его недостатком оказывается то, «что он в своих рассуждениях сосредоточился на совмещении двух элементов во всем обществе, не углубляясь в каждом случае в их иерархию»\*. Недостатки и достоинства равно связаны с целью выделить различные формы солидарности людей, в основном отказавшись от постановки вопроса о взаимопропониении этих форм.

Самому существованию общности угрожает общество, возникающее и развивающееся вследствие развития рынка и ответственное за современное конфликтное существование общностных форм. Переход от общности к обществу — «переход от всеобщего домашнего хозяйства ко всеобщему торговому хозяйству», экономический процесс, приводящий к нарушению границ домов, деревень и городов. Жизнь в обществе отличает эгоизм и потенциально разрушительная конфликтность: в обществе «каждый выступает только за себя, а в состоянии повышенной напряженности — и против всех прочих». Разделение труда могло бы позволить каждому индивиду проявить свою индивидуальность, и, утвердив ее, стать для общества личностью, но Тённис считает, что в обществе разделенных индивидов своеобразие проявляется в поиске самого для себя такого труда, который требовал бы для своего выполнения «наименьшей доли *избыточного* рабочего времени». Такой труд наиболее выгоден обществу, но не сопровождается «развитием, наследованием и изучением особых искусств». Полная победа общества над общностью привела бы к тому, что единичный человек занялся бы «действительно равным и

\* Дюмон А. Эссе об индивидуализме. С. 220.

простым, или элементарным трудом, как тем атомом, который он вкладывал бы в совокупный общественный труд». В обществе ремесленный труд-искусство распадается на повторяющиеся атомарные операции, что приводит к объективному «ценностному равенству различных объектов», приравниваемых к однородным количествам рабочего времени: «В обществе все... различия растворяются в количествах одинакового среднего *рабочего времени*». Атомарные операции приобретают свой смысл на рынке, в ходе обмена товарами. Символом общества становится фиктивный товар — деньги, получающий свою ценность и значение только от общества и не предназначенный ни к какому иному употреблению, «кроме как к... общественному употреблению в целях обмена». Деньги созданы как будто специально для того, чтобы порождать иллюзии: «Эта абстрактная вещь хороша лишь до тех пор и в той мере, в какой она способна соблазнять того, кто ей не владеет, представлением о том, что благодаря ей он, в свою очередь, смог бы оказывать такое же воздействие вовне». В конечном итоге, основывающееся на денежном хозяйстве общество можно считать иллюзорной сущностью, *ens fictivum*, сферой видимости: «Общество можно мыслить так, как если бы оно, в самом деле, состояло из разрозненных *индивидуумов*, которые, в их совокупности, действуют ради общества, когда кажется, что они действуют ради самих себя, и которые действуют ради себя, когда кажется, что они действуют ради общества». Сослагательное наклонение в описаниях общества объясняется тем, что общность продолжает существование и в условиях общества: «Как город продолжает жить в рамках крупного города... так и вообще те способы жизни, которые свойственны общности, как единственно реальные, сохраняются в рамках тех, что свойственны обществу, хотя, безусловно, чахнут и отмирают в нем». Эти способы жизни «чахнут и отмирают» в мире, считающем единственным критерием оценки труда меновую ценность товара\*. Соединение политэкономической терминологии Смита и Рикардо со зловещими пророчествами в духе Гоббса позволяет Теннису создать описание общества, которое может, на первый взгляд, показаться трезвым, нисколько не приукрашенным и реалистичным. Но сам Теннис последовательно подчеркивает нереальность общества, приобретающего сходство то с абстракциями разума, то с иллюзиями искусства.

Комментаторам давно и хорошо известна неоднозначность

\* Теннис Ф. Указ. соч. С. 86, 63, 67, 70, 72, 69, 70, 370.

теории Тённиса. Так Толкотт Парсонс открывает структурную сущность за исторической видимостью: «Для Тённиса *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* — это идеальные типы конкретных отношений. Его схема в этом смысле — классификация»\*. Отмечая исключительное значение деления на *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* («Подобное разделение... постепенно в учебниках социологии... заняло место, подобное месту теоремы Пифагора в учебниках по элементарной геометрии»), Раймон Будон вместе с тем предупреждает против попыток придавать этому разделению онтологический смысл: «Произведенное Тённисом разграничение не приложимо ни к какой конкретной социальной реальности... Оно является направляющей идеей, побуждающей обращать внимание исследователя на доступные наблюдению различия в том случае, когда он сравнивает ограниченные по численности группы и общества... Но в действительности никакого собственного смысла это различие в себе не несет и может быть использовано только при сравнении реальных групп и реальных обществ... Если различие накладывается на «сырой материал», оно оказывается составной частью идеологии или утопии»\*\*.

В полемике с Тённисом вырабатывает Дюркгейм свое учение о формах солидарности, изложенное в диссертации «О разделении общественного труда» (1893). Как известно, Дюркгейм предлагает выделить две основные формы солидарности индивидов, поддерживающие существование социальной системы. Одна из них связана с природными задатками людей, а другая — с социальными последствиями экономической деятельности. Когда Дюркгейм вводит учение о формах солидарности, слова «механическая» и «органическая», описывающие эти формы, предлагается воспринимать в переносном смысле, по аналогии с неорганической химией и зоологией соответственно. Механическая солидарность основывается на сходствах индивидов, а органическая оказывается одним из следствий разделения труда, в ходе которого возрастает дифференциация индивидов, а, следовательно, и их потребность друг в друге. Но начинается процесс разделения труда в уже сложившемся обществе, связанном механической солидарностью, сила которой зависит от соотношения индивидуального сознания и групповых сознаний.

\* Парсонс Т. Структура социального действия // Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. С. 226.

\*\* Будон Р. Место беспорядка. Критика теорий социального изменения. М., 1998. С. 68, 265-266.

Переход от одной формы солидарности к другой предопределен тем, что механическая солидарность «возрастает в обратном отношении к индивидуальности», тогда как органическая солидарность — в прямом. Органическая солидарность «возможна только при условии, если всякий имеет свою собственную сферу действия, а, следовательно, и личность». Солидарность остается механической до тех пор, пока сохраняется возможность связывать людей воедино, не учитывая индивидуальные различия между ними. Но увеличивающееся разделение труда приводит, с одной стороны, к возрастанию зависимости от других людей и общества в целом, а с другой — к расширению возможностей самореализации и, следовательно, к общественному признанию индивидуальных особенностей: «С одной стороны, каждый тем теснее зависит от общества, чем более разделен его труд, а с другой — деятельность каждого тем личностнее, чем более она специализирована»\*. Объективный процесс разделения труда приводит к взаимно обусловленным следствиям: возможности самореализации расширяются, а невозможность обходиться без других возрастает. Вместе с тем, значение социальной органической солидарности возрастает за счет уменьшения значения механической солидарности, обусловленной природными задатками человека.

Если механическая солидарность обоснована поверхностными и случайными свойствами родства, похожести, однообразия и, не в последнюю очередь, единомыслия, то в рамках органической солидарности порожденные разделением труда различия между людьми приводят, в конечном итоге, к установлению существенных сходств и необходимых взаимосвязей между ними. Хотя понятие «органическая солидарность» описывает человеческие отношения, возникающие на сравнительно высокой стадии развития общества и углубляющиеся по мере экономического развития, сам термин вынуждает к сравнениям с живой природой: «Эта солидарность походит на ту, которая наблюдается у высших животных. Каждый орган, в самом деле, обладает тут автономией, своей особой физиономией, и, однако, единство организма тем больше, чем отчетливее эта индивидуализация частей». В свою очередь, понятие механической солидарности вводится при помощи сравнения с неживой природой. Так абстрактная возможность полного исчезновения индивидуальности вынуждает Дюркгейма применить к механической солидарности сравнение с неорганической химией: «Социальные молекулы, которые были бы связаны

\* Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996. С. 138, 139.

только таким образом, могли бы, стало быть, двигаться согласованно только в той мере, в какой они не имели бы собственных движений, как это происходит с молекулами неорганических тел». Глазам нашим предстает своего рода пропорция: органическая солидарность так относится к живой природе, как механическая — к неживой. Пропорциональность этого отношения вновь подтверждается сравнением: организованное общество развивается из сегментарного «так же», как некогда живое развилось из неживого. Все рассуждение Дюркгейма основывается на сравнении развития мира высших животных и общества, а потому органическая солидарность — следствие органического, вторящего природному процессу, развития общества. Напротив, упоминание механизма в выражении «механическая солидарность» Дюркгейм предлагает не воспринимать прямо и буквально: «Слово это не означает, что она производится искусственно и какими-то механическими средствами»\*. Совсем наоборот, как раз средства производства механической солидарности соответствуют общему порядку живой природы (природным задаткам человека) и, будучи механическими в переносном смысле слова, в прямом смысле слова естественны и органичны.

Не случайно рассмотрение социальной функции процесса разделения труда начинается с анализа примера разделения труда между мужчиной и женщиной в браке, приводящего к образованию некоторой формы групповой солидарности. Пример разделения труда в браке кажется общедоступным в силу распространенности патримонильной теории происхождения общества. Причины и проявления солидарности в обществе приходится искать, но семейная солидарность сама собой понятна, для ее обоснования достаточно здравого смысла и житейской мудрости: «Часто случается, что мы чувствуем влечение к людям, которые на нас непохожи, именно потому, что они непохожи на нас». Мужчины и женщины определенно непохожи друг на друга, что и становится причиной их взаимного притяжения. Чем менее они похожи друг на друга, тем более притягательными друг для друга становятся, и Дюркгейм замечает: «Разделение полового труда — вот источник супружеской солидарности». Возрастающая дифференциация функций мужчин и женщин в процессе труда, проявляющаяся также и в дифференциации их занятий и привычек, строения их тел, манеры одеваться и т. д. ведет, в конечном итоге, к усложнению и укреплению института брака, а, возможно, и

\* Там же. С. 139-140, 138.



семейных связей. Семья естественна, но неоднородна, и возрастающая неоднородность должна бы способствовать ее укреплению. Современная семья избрана примером для объяснения социальной функции разделения труда еще и потому, что процесс разделения труда начинается в обществе, представляющем собой семью. Механически солидарные сегментарные общества с клановой основой — не что иное, как семья: «Это — семья в том смысле, что все составляющие его члены смотрят на себя как на родственников, и на самом деле они в большинстве случаев единокровные родственники»\*. Дюркгейм стремится найти в семье логический и онтологический исток процесса разделения труда. Но если, скрепя сердце, еще можно, исходя из факта существования социальных функций современной семьи, допустить, что первоначальные формы общества представляли собой «большую семью», то едва ли стоит сводить все внутрисемейные противоречия к функциональным конфликтам.

Состоящие из целостных, слабо связанных между собой сегментов, общества механической солидарности, может быть, и похожи на механизм, но это — механизм, живущий странной жизнью и живо напоминающий Дюркгейму живые существа. Сегментарные общества «образованы повторением подобных между собой агрегатов, подобных кольцам кольчатых». Гипотетическую орду Дюркгейм сравнивает с протоплазмой: «Если попытаться мысленно установить идеальный тип общества, сплоченность которого проистекала бы исключительно от сходств, то надо представить его себе как абсолютно однородную массу, части которой... лишены всякой определенной цели и организации. Это была бы настоящая протоплазма, зародыш, откуда возникли все социальные типы». Впрочем, органическая солидарность сохраняет достаточно тесную связь с природой, оказывая обратное влияние на задатки человека, на основании которых она развивается. О возрастании органической солидарности, в частности, свидетельствуют «факты» изменения строения черепа и тела. Обоснованием интерпретации этих фактов служит не нуждающееся в комментариях суждение о том, что, в отличие от совершенно одинаковых с виду «дикарей», «у цивилизованных народов два индивида различаются один от другого с первого взгляда и без всякого предварительного ознакомления». Убеденный в том, что «органические свойства соответствуют психическим», Дюркгейм использует «данные» Гюстава Лебона о «возрастающей по мере приближения к первобытному состоянию

\* Там же. С. 61, 63, 183.

однородности»\* строения черепа, чтобы доказать возрастающее по мере удаления от первобытного состояния преобладание органической солидарности. Это «подтверждение» преобладания органической солидарности на деле подтверждает взаимопроникновение двух форм солидарности, превращающее первоначальную дихотомию в диалектическое противоречие. Используемые при введении терминов «механическая солидарность» и «органическая солидарность» сравнения уподобляют первую неживой природе, а вторую — живой, но механическая солидарность близка к биологической реальности. Близка в прямом смысле, поскольку производна от сходств индивидов (их природных задатков: чувств, внешности, строения тела, объема черепа и т. д. и т. п.), и в переносном смысле, поскольку постоянно узурпирует органические аналогии, как будто бы предназначенные для описания органической солидарности.

Термин «механическая солидарность» обретает прямой смысл. Хотя даже возрастающее преобладание органической солидарности приходится подтверждать ссылками на биологические «факты», уже простейшая и ближайшая к природе форма солидарности людей, открывает возможности для работы механизма взаимодействия, порождающего и умножающего различия чисто машинально, повинаясь закономерностям протекания экономических процессов. Процесс разделения труда, как машина различий, непрерывно увеличивает число и размер различий между людьми, и если продукт этой машины называется органической солидарностью, то это выражение, несомненно, следует воспринимать в переносном смысле. Рождаясь из органической реальности, общество лишь с течением времени обретает сходство с ней, первоначально представляя собой самоуничтожающийся в процессе самосовершенствования «механизм». Приходящая на смену механической солидарности органическая солидарность наследует произведенные в рамках механической солидарности различия и добавляет к ним новые. Ее органичность функционально зависит от взаимопомощи людей, но зависящая, в свою очередь, от различий между людьми кооперация чревата конфликтами.

Объяснять социальную целостность путем редукции к (мнимой или действительной) природной целостности — значит выдумывать, воображать, но трудно вовсе отказаться от сравнения социальной целостности с природой. Вслед за мыслителями XVIII-XIX века Теннис и Дюркгейм выделяют свои формы социальной связности, широко

\* Там же. С. 67, 182, 142.

используя сравнения и аналогии социальных связей с работой механизма и жизнью организма.

Манера сравнивать творения человека с природными явлениями основывается на использовании приема «органической аналогии», изобретенного европейцами в эпоху высокого романтизма, когда известное, по меньшей мере, со времен Галилео Галилея учение о двух книгах было заменено учением об искусстве, соперничающем с природой и своими творениями превосходящим ее творения. С одной стороны, романтики писали о необходимости создания Нового Евангелия. С другой стороны, природа — творческая деятельность. Мыслители и поэты высокого романтизма считали, что в основании природы и искусства лежит одна и та же деятельность, связанная с производством знаков и знаковых систем. Нарочито навивно Вильгельм Генрих Вакенродер в «Фантазиях об искусстве» описывает природу и искусство как удивительные языки, обладающие таинственной силой и соперничающие в творении реальности\*. Со знательно сентиментально Фридрих Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» утверждает, что параллелизм построения трансцендентальной философии и философии природы объясняется предустановленной гармонией между идеальным и реальным мирами. Соответствие мира свободной интеллигенции и мира природной необходимости подтверждается тем, что «одна и та же деятельность в свободном действовании продуктивна сознательно, в продуцировании же мира продуктивна бессознательно»\*\*. Сравнение с природой унижает и возвышает: с одной стороны, «органическое» — верх совершенства, а с другой — сделано бессознательно, по наитию, в приступе вдохновения. «Органическое» творение не создано или создано не человеком, но воплотившимся в него сверхчеловеческим началом, и потому предусматривает отрицание авторства и риторичности. Развивая философские концепции Шеллинга и Августа-Вильгельма Шлегеля, Сэмюэль Тэйлор Кольридж использует «органическую аналогию» в лекции о сочинениях Шекспира: «Органическая форма — форма внутренняя, она возникает из самого произведения и в полноте своего развития идентична совершенству его внешней формы»\*\*\*. Викторианский литературный и художественный критик

\* См.: Вакенродер В. Г. Фантазии об искусстве. М., 1977. С. 66-69.

\*\* Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. Т. I. М., 1987. С. 240.

\*\*\* Кольридж С.-Т. Лекция // Кольридж С.-Т. Избранные труды. М., 1987. С. 285.

Уолтер Пейтер отмечает односторонность мнения Кольриджа, воздающего должное органичности творения, но низводящего творца до простого механизма: «Односторонним его взгляд делает то, что в таких явлениях художник становится почти что механизмом... Художественное произведение уподобляется живому организму, и это верно отражает ощущение обманчиво независимой жизни, которое вызывает в нас законченное художественное произведение, но едва ли при этом точно изображается процесс его создания»\*. Критическое замечание Пейтера вполне применимо ко всем случаям использования «органической аналогии»: даже если автора трудно или невозможно установить, сравнение социальных и культурных явлений с природными способно воздать должное конечному результату человеческой деятельности, но не ее собственным закономерностям и, тем более, не ее творцам.

Сопоставления социальных единств с природными единствами, приписывающие творениям людей целостность, якобы свойственную природному организму, и закрепленные в словосочетании «органическая целостность», встречаются сравнительно часто и предпринимаются с разными, хотя и близкими, целями. Уподобления общества природе исходят, как правило, из сконструированного в ходе научной революции XVII — XVIII веков понятия «природа», к определению которого эпоха романтизма добавляет дополнительное видовое отличие — динамизм творческого процесса. Применение аналогии с природой, или органической аналогии, к обществу вызвано стремлением показать, что оно развивается в соответствии с объективными закономерностями, поскольку предполагается, что организм может появиться лишь в ходе самопроизвольного развития, вызванного материальным и закономерным процессом. «Натурализация» сообщает человеческим действиям нездешнюю гармонию и красоту, не то встречающуюся в «самой природе», не то привнесенную в природу любовным взглядом человека.

И в теории Тённиса, и в теории Дюркгейма органическая аналогия используется для того, чтобы связать между собой два упомянутых Дюмоном уровня: «представления» и «материальные факты», идеологию семьи и брака с политэкономической теорией разделения труда. Материальный процесс разделения труда и становится той неодолимой силой, что, по мнению Тённиса, разрушает, а, по мнению

\* Pater W. *Appreciations*. Oxford: Blackwell; N. Y.: Johnson, 1967. P. 80-81.

Дюркгейма, создает органическую солидарность. Итак, Дюркгейм и Тённис ссылаются на разные стороны одного и того же процесса, стремятся обосновать противоположные теории одним и тем же уровнем материальных фактов.

Процессы разделения труда и обмена в теориях Дюркгейма и Тённиса выглядят как очевидные и непосредственно данные экономические аксиомы, позволяющие вывести теоремы закономерностей становления и сохранения различных типов социальных целостностей. Конечно, Дюркгейм и Тённис по-разному оценивают процесс становления индустриального общества, обосновывая свои мнения рассмотрением разных, но тесно взаимосвязанных аспектов этого процесса. В поисках социальной функции экономического процесса разделения труда Дюркгейм прибегает к своеобразной телеологии: «Экономические услуги, которые оно [*разделение труда*. — С.Н.] может оказывать, ничто в сравнении с производимым им моральным действием; истинная функция его — создавать между двумя или несколькими личностями чувство солидарности» за счет создания «дополняющих друг друга различий»\*. Процесс разделения труда становится современным аналогом принципа индивидуации: пусть общество существует и «до него», только он может обеспечить обществу нравственный прогресс, а человеку — самосовершенствование, вследствие постоянно возрастающего преобладания органической солидарности. И подобно классическому принципу индивидуации, процесс разделения труда в теории Дюркгейма становится превосходящей силой, определяющей развитие и общества, и людей в обществе.

Тённис обращает особое внимание на становление всеобщего рыночного хозяйства. Описанное Тённисом общество, *Gesellschaft*, — рынок, всеобщий и абстрактный, манящий и обманывающий. Общество «словно повисает в воздухе, выйдя из голов своих сознательных носителей, которые, невзирая на отдаленность, поверх всех границ и сомнений протягивают к нему жадные до обмена руки и создают почву для этого умозрительного совершенства — единственной страны, единственного города, в котором для всех авантюристов... и рыцарей удачи сходятся их и в самом деле общие интересы». В обществе каждый человек — торговец, и «выгода становится необходимым и *единственным* мотивом его поступков»\*\*. Нимало не способствуя нравственному совершенствованию, или хотя бы реальному

\* Дюркгейм Э. Указ. соч. С. 62-63, 63.

\*\* Тённис Ф. Указ. соч. С. 82-83, 91.

сближению, людей, рыночное общество — призрак и паразит, живущий за счет постепенно уничтожаемых им общностей.

Эти разные оценки «экономической реальности» опираются на одно и то же ее описание, восходящее к классической политической экономии, тесно связавшей друг с другом разделение труда и обмен, причем различные акценты объяснимы тем, при посредстве каких именно авторов воспринимается экономическая теория. Адам Смит, в основном завершивший конструирование экономической реальности в рамках классической политической экономии в «Исследовании о природе и причинах богатства народов» (1776), замечает, что «как только повсеместно устанавливается разделение труда... каждый человек... становится в известной мере торговцем»\*. Комментируя это высказывание, Тённис считает повсеместное распространение торговли причиной внешней, поверхностной жизни общества, замечая, что в таком (гражданском) обществе «воли и области» индивидов «не оказывают друг на друга каких-либо *внутренних* воздействий»\*\*. Превращение всех и каждого в торговцев, а человеческой реальности — в рынок приводит к разрушению внутреннего, существенного общения в рамках общины и к замене его внешним общением в рамках общества.

Но в книге Смита обмен объясняет и разделение труда. Смит называет разделение труда «необходимым... последствием определенной особенности человеческого естества», связанной со способностью рассуждать и даром речи. Разделение труда вызвано «склонностью меняться, выменивать, обменивать один предмет на другой»: «Так как большую часть необходимых нам обоюдных услуг мы приобретаем друг от друга посредством соглашения обмена и покупки, эта самая склонность к обмену и была тем, что изначально породило разделение труда»\*\*\*. Свойственная всему роду человеческому и несвойственная никакому виду животных разновидность общения — источник разделения труда.

В «Богатстве народов» Смит отказывается ставить вопрос о происхождении склонности к обмену. Но в его ранней работе «Теория нравственных чувств» (1759) можно отыскать ответ на него. Вслед за Юмом, он утверждает, что людей связывает в общество, прежде всего,

\* Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов (Книги I-III). М., 1993. С. 136.

\*\* Тённис Ф. Указ. соч. С. 82.

\*\*\* Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. С. 127-128, 128, 129.

способность к сочувствию, симпатия, немислимая без воображения: «Источник нашей чувствительности к страданиям посторонних людей лежит в нашей способности переноситься воображением на их место». Симпатия позволяет уверенно и в основном правильно ориентироваться в реальности, она не обманывается, поскольку «рождается в нас гораздо менее созерцанием страстей, нежели созерцанием ситуации, их возбуждающей». Несмотря на настояния Юма, построившего вариант этики полезности в «Исследовании о принципах морали», Смит решительно отказывается доверить принципу полезности сколько-нибудь заметную роль в своей теории нравственности: «Я остаюсь при мнении, что первая и главная причина нашего одобрения или неодобрения не вытекает из сознания того, что может быть нам полезно или вредно»\*. Комментаторы считают, что позднее, при написании «Богатства народов» Смит изменил свою точку зрения и предложил описание человеческого поведения, основывающееся на полезности.

Действительно, объясняя истоки разделения труда, Смит пишет: «Человек постоянно нуждается в помощи своих ближних, и тщетно было бы ожидать ее только от благоволения. Он скорее достигнет своей цели, если призовет себе в помощь их эгоизм и сумеет показать им, что в их собственных интересах сделать для него то, что ему требуется от них»\*\*. И все же описанная здесь ситуация может быть истолкована двояко. Напрашивается истолкование в духе принципа полезности, позволяющее связать этику Юма, политэкономии Смита и утилитаризм Иеремии Бентама и Дж. Ст. Милля единой линией развития. Исходя из древней теории удовольствия и страдания, и, полагая счастье равным сумме удовольствий, Бентам напишет: «Под принципом полезности понимается тот принцип, который одобряет или не одобряет какое бы то ни было действие, смотря по тому, имеет ли оно (как нам кажется) стремление увеличить или уменьшить счастье той стороны, об интересе которой идет дело, или, говоря то же самое другими словами, содействовать или препятствовать этому счастью». Все прочие обоснования человеческого поведения не имеют отношения к реальности, они имеют дело с иллюзиями: «Системы, которые подвергают его сомнению, занимаются звуками вместо смысла, капризом вместо разума, мраком

\* Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997. С. 32, 188-189.

\*\* Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. С. 128.

вместо света». Среди прочих подобных обоснований присутствует и принцип симпатии и антипатии, который Бентам подвергает резкой критике: «Это скорее принцип по названию, чем в действительности; это... термин для обозначения отрицания всякого принципа»\*. Житейский прагматизм становится удобной теоретической стратегией. Но эта критика не направлена прямо против Смита и даже косвенно не может быть переадресована ему. Термин «симпатия» в «Теории нравственных чувств» описывает способ, а не начало или причину коммуникации, а потому и не становится принципом, выступая, скорее, в качестве аналога позднейшего «понимания», что порой отмечают и комментаторы, и последователи Смита. По сути дела, Смит предвосхищает рассмотрение симпатии Чарльзом Хортоном Кули, прямо связывавшим симпатию и социальное воображение: «Симпатия — это необходимый атрибут социальной способности. Только в той степени, в которой человек понимает других людей и тем самым жизнь вокруг себя, он ведет сколько-нибудь полноценное существование... Деловые люди хорошо знают, что успех их начинаний... зависит от их обходительности, *savoir-faire*, такта и т. п., включая и сочувственное понимание других людей... Нет ничего более практичного, чем социальное воображение». Воображение необходимо в неоднозначной коммуникативной ситуации: «Сходство общающихся людей необходимо для понимания, различие — для заинтересованности»\*\*. Симпатия связывает одновременно сходных и различных людей узами воображения.

Классическая политическая экономия принимает объяснение экономического поведения исключительно стремлением к увеличению счастья. Во всей ее простоте такую теорию экономической мотивации описал Парсонс: «Субъект экономической теории всегда предпочтет больший денежный доход меньшему и меньший убыток (в денежном выражении) — большему»\*\*\*. Но наставление Смита можно истолковать и иначе, в духе теории симпатии, исходя из того, что подсказать другим порядок и направленность действий можно лишь в том случае, если нуждающийся в помощи других человек сможет посочувствовать их эгоистическим интересам, «понять» их.

\* Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 10, 22.

\*\* Кули Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок. М., 2000. С. 106, 114.

\*\*\* Парсонс Т. Мотивация экономической деятельности // Парсонс Т. О структуре социального действия. С. 331.



В рамках утилитаристского понимания экономической (и социальной) реальности общество считается суммой индивидов, в ходе обмена объединяющих свои интересы в общественный интерес: «Общество есть искусственное *тело*, состоящее из индивидуальных лиц... Что же такое есть... интерес общества? Сумма интересов отдельных членов, составляющих его»\*. Поэтому своеобразным следствием воздействия теории симпатии на «Богатство народов» можно, пожалуй, посчитать то место, где Смит, предвосхищая теорию Дюркгейма, пишет о самосовершенствовании людей и дифференциации социальных функций вследствие разделения труда: «Различные люди отличаются друг от друга своими естественными способностями гораздо меньше, чем мы предполагаем, и само различие способностей, которыми отличаются они в своем зрелом возрасте, во многих случаях является не столько причиной, сколько следствием разделения труда». Исходя из реальности промышленного переворота, Смит односторонне преувеличивает положительное значение разделения труда, полагая, что оно становится стимулом к открытию самими рабочими «более легких и быстрых способов выполнения своей специальной работы». Следует поистине «святочный рассказ» о сорванце, в стремлении к отдыху усовершенствовавшем паровую машину\*\*. Сто с лишним лет спустя Альфред Маршалл осмотрительно предложит при рассмотрении вопроса о влиянии разделения труда на его производительность учитывать различие между ручным трудом и «высшими формами труда» и отметит, что «очень значительное повышение производительности можно достигнуть путем разделения труда в тех профессиях, где существует большая потребность в одной лишь физической ловкости»\*\*\*. Если различны экономические последствия разделения труда, то не удивительны и различные интерпретации его социальных последствий. Описанное Смитом (и повторяющееся в некоторых других местах «Богатства народов») самосовершенствование в ходе разделения труда едва ли доступно руководствующемуся принципом полезности и стремящемуся к увеличению счастья субъекту экономических отношений. Допуская социальное значение процесса разделения труда, Смит оставляет возможность выхода за пределы той концепции экономической реальности, созданию которой он сам много поспособствовал.

\* Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 11.

\*\* Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. С.130, 124, 124-125.

\*\*\* Маршалл А. Принципы политической экономии. Т. I. М., 1983. С. 333.

Разделение труда, вызванное склонностью к обмену, соединяет индивидов, поскольку их нужда друг в друге возрастает. С другой стороны, разрушая общности и нарушая границы, обмен разобщает индивидов. Тённис называет торговца первым «свободным человеком» и замечает, что торговцу «свободен от уз, связующих жизнь общности, и чем более он от них освобождается, тем лучше для него»\*. При этом Тённис ссылается на суждение Смита: «Купец не обязательно должен быть гражданином какой-нибудь определенной страны»\*\*. На один и тот же экономический процесс можно возложить ответственность за интеграцию и дезинтеграцию общества, поскольку само описание мотивов экономического поведения предполагает введение элементов социальной теории. Конечно, связанная с пониманием органики общества смысловая инверсия продолжается в этом противостоянии оценок «экономической реальности». Но любые попытки истолковать социальные последствия экономической реальности неизменно сталкиваются с тем фактом, что экономической реальности уже в процессе ее конструирования приписано некоторое, более или менее двусмысленное, но заведомо социальное значение. Между двумя книгами Смита существует прямая связь, не позволяющая рассматривать описанную в «Богатстве народов» экономическую реальность в отрыве от проблем поведения людей в обществе, описанных в «Теории нравственных чувств». Возвращение к этике понадобилось автору «Богатства народов» для того, чтобы в отсутствие социальной психологии предложить теорию экономического поведения, которую его читатели вольны считать частью экономической реальности, определяющей формы общественной солидарности. Скрытый методологический индивидуализм экономического мышления исходит из теории количественно исчислимого страдания и удовольствия, рационально просчитанного, возможности определения пользы.

Георг Зиммель отмечает невозможность выработки однозначной оценки экономических процессов самими их участниками: «Чем шире социальный круг, чем более развиты именно хозяйственные отношения, тем чаще должен я служить интересам других, если хочу, чтобы они служили моим интересам». При всем желании невозможно объяснить поведение индивида из одного принципа полезности (или из одного принципа альтруизма), а потому радикальный утилитаризм неуместен в социологии: «Сколь бы личной ни была конечная

\* Тённис Ф. Указ. соч. С. 90.

\*\* Смит А. Указ. соч. С. 569.

цель, но чтобы найти средства для ее достижения, мы должны удалиться от самих себя»\*. В этих замечаниях, может быть, нет ничего необычного или оригинального: Бентам и Юм сами сознаются в неопределенности пользы. Зиммель, по-видимому, прав, но из его правоты следует невозможность восприятия процесса разделения труда как само собой очевидного и заранее данного. Материальный процесс разделения труда — составная часть экономической идеологии, и к нему относится замечание Дюмона, характеризующее трудовую теорию ценности: «Речь по существу не идет о внешней реальности, ни о науке, но об идеологии большей части смертных, о вас и обо мне, об идеологии, которая в этом смысле не менялась сколько-нибудь заметно со времени нашего появления в мире»\*\*. Поскольку достоверность и мнимая очевидность экономической реальности основывается на заведомо упрощенной, определенной одним принципом теории поведения человека, ссылки на экономическую реальность уже недостаточно. Двусмысленность в истолковании склонности людей к обмену, воспроизведенная смысловой инверсией теорий Тённиса и Дюркгейма, позволяет заключить, что материальный процесс разделения труда не может ни разрушать, ни создавать органические формы, поскольку сам является теоретическим конструктом, необходимой составной частью экономической реальности.

\* Зиммель Г. Социальная дифференциация. // Зиммель Г. Избранное. Т. II. М., 1996. С. 346, 345.

\*\* Дюмон Л. *Нотто aequalis*. I. Генезис и расцвет экономической идеологии. М., 2000. С. 123.